第 62 卷 第 2 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.62, No.2
2025 年 3 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Mar. 2025

"独立宗教—混合宗教"理论建构初探
——以三一教为例

卢云峰[1,2]　黄星尧[2]

(1. 贵州民族大学 社会学院，贵阳 550025; 2. 北京大学 社会学系，北京 100871)

摘　要: 独立宗教与混合宗教是杨庆堃分析中国宗教的经典概念，学界对这两个概念的讨论多围绕翻译展开，研究内容多属类型学分析。借鉴教派—教会理论的发展史，可将独立宗教和混合宗教的研究视角从静态的类型学分析转向动态过程研究，并在此基础上尝试建构一种"独立宗教—混合宗教"的本土宗教社会学理论。三一教的历史变迁为该中层理论的建构提供了一个很好的案例。该教派早期在神学教义、科仪体系和组织架构上都表现出强烈的独立宗教特征，但随着清中期管制力度的加大，教派内部不断利用血缘、地缘和业缘等多类型的关系网络，成功混合到家庭宗族、村庄社区与商业会馆等世俗制度中。三一教的变迁表明，如同西方社会存在教派向教会转换的现象一样，中国存在从独立宗教向混合宗教转化的趋势; 研究这一趋势能帮助我们把"独立宗教—混合宗教"类型学研究发展为一种植根于中国本土经验的中层理论。

关键词: 独立宗教; 混合宗教; 三一教; 类型学; 中层理论

中图分类号: B 920　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2025)02-0063-10

引　言

当前，中国宗教社会学亟待建设一套兼顾普遍理论和本土经验的自主知识体系。中层理论，正是建构这一知识体系的关键一环①。一方面，中层理论并未停留在一般宏观理论的抽象程度，要求研究者在既有的基本概念和理论基础上，依据经验形成一些亚类型或子范畴; 另一方面，中层理论又需要超越不断积累的田野个案，通过不同个案的比较、提炼和概括来抽象出某些概念、命题和理论。发展中层理论，既可以继承提取自中国经验的概念范畴，也可以将其改造，从而建构兼具中国特色和普遍意义的理论模型。

独立宗教(institutional religion)和混合宗教(diffused religion)是中国宗教研究领域极具中层理论建构潜力的一对概念。这两个概念自杨庆堃在 20 世纪 60 年代提出以来，已经引发了学界持续而热烈的讨论。《世界宗教文化》曾就 diffused religion 的译法和跨文化解释力等问题组织过两次笔谈。② 在此基础上，卢云峰等人通过考证杨庆堃的思想脉络，廓清了 diffused religion 的原始译法与学术意涵。③ 他们认为，杨庆堃翻译的与后来者翻译的制度性、弥散性不同，杨庆堃更倾向于将 institutional 与 diffused 翻

收稿日期: 2024-07-31

作者简介: 卢云峰，贵州民族大学社会学院特聘教授，北京大学社会学系教授。

基金项目: 国家社科基金重大项目"宗教与现代民族国家建构研究"(24&ZD201)的中期成果。

① 金泽:《积跬步而致千里——中国特色宗教学理论体系建设再给力》，《世界宗教文化》2019 年第 5 期，第 8 页。

② 参见 Weller、范丽珠、陈纳、Madsen、郑筱筠:《制度性宗教 VS 分散性宗教——关于杨庆堃〈中国社会中的宗教〉的讨论》，《世界宗教文化》2010 年第 5 期，第 40 页; 范丽珠、李向平、周越、陈进国、郑筱筠:《对话民间信仰与弥散性宗教》，《世界宗教文化》2013 年第 6 期，第 31 页。

③ 卢云峰、吴越:《略论瓦哈对杨庆堃之宗教社会学研究的影响》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 6 期，第 133 页。

译为独立与混合。具体而言,受益于瓦哈(Joachim Wach) 的"合一性宗教"(identical religion) 和"专一性宗教"(special religion) ,杨庆堃区分了两种宗教类型: 独立宗教(institutional religion) 与混合宗教(diffused religion) ,前者是指"独立于世俗制度"的宗教,后者是指"混合于世俗制度"的宗教。尽管杨氏在不同时期对这两个概念有不同的表述,但独立与混合的基本意涵始终未变。这种译法既尊重了杨先生的本意,也能更好地解决这对概念在逻辑上的互斥性,并为未来的理论建构奠定基础。①

上述研究深入讨论了这对概念的翻译、特征、区别、适用范围,但仍然局限于静态的类型学视角,缺乏对社会过程的机制分析②。若欲达成后者,就有必要在类型学基础上引入动态视角。关于这一点,我们或许可以从"教派—教会理论"得到些许启示。

"教派—教会理论"滥觞于德国学者特洛尔奇(Ernst Troeltsch) 提出的类型学。依据社会与宗教组织之间的关系,他首次在社会学意义上定义了教派和教会: 教会"在一定程度上接受世俗秩序,并支配着大众,依赖于上层阶级发展"; 而"教派是相对较小的群体,他们追求个人内在的完美……不想控制和融入(世界、国家和社会) 这些社会生活形式"。③ 此后,相关的类型学分析便层出不穷,主要存在两种进路。一种是扩展宗教组织的子类型,比如贝克尔(Howard Becker) 将新教的宗教组织分为四类型: 教会(ecclesia) 、宗派(denomination) 、教派(sect) 和膜拜团体(cult) 。④ 英格(J. Milton Yinger) 则将贝克尔的四类型扩展为六类型: 膜拜团体(cult) 、教派(sect) 、制度化的教派(established sect) 、阶层教会(class church) /宗派(denomination) 、教会(ecclesia) 和普世教会(universal church) 。⑤ 另一种进路则继续细化教会和教派之间的区别,利斯顿·波普(Liston Pope) 在关于加斯托尼亚城(Gastonia) 宗教生活的典型研究中,从社会和宗教两个维度列出教派与教会的 21 项特征区别,包括成员社会经济条件、处于主流社会文化中位置、对待主流社会文化的态度、成员的招募方式、对彼世与现世关注的侧重、对宗教经典的态度、参与宗教组织管理的程度、宗教情感的程度、宗教仪式举行的周期、宗教活动的秩序和程序、宗教活动中音乐的传统与否、宗教社会化责任的归属等方面。⑥ 托马斯·奥戴(Tomas O' Dea) 则将教会和教派的特征区别简化为 11 项,涵盖了成员来源和资格取得的方式、组织的科层化程度、对待社会的态度、与社会的隔离程度、严格的伦理道德、对皈依体验的强调等几个方面。⑦

约翰逊(Benton Johnson) 认为,由简入繁的类型学区分,无助于理论建构。他主张教会与教派只存在一种本质性区别: 宗教群体对外部社会的态度。具体而言,教派拒斥外部社会,而教会则接受外部社会⑧。约翰逊认为,就理论建构而言,尼布尔(H. Richard Niebuhr) 把动态视角引入类型学分析的做法,才是正确的。在尼布尔看来,宗教组织对待社会的态度并非一成不变,而是随着时间推移自然地变化; 例如教派组织对社会的排斥只会维持一代人的时间,此后多数教派会与外部社会和解,转变为教会。⑨ 动态视角的引入扭转了研究方向: 从对宗教组织类型的静态分析,转向对宗教组织类型变迁的动态研究。学者们发现,群体规模的扩大(Pinto & Crow, 1982) ,专职神职人员阶层的出现(Stark & Finke,

---

① 卢云峰:《论"混合宗教"与"独立宗教"——兼论〈中国社会中的宗教〉之经典性》,《社会学研究》2019 年第 2 期,第 82 页。

② 卢云峰:《从类型学到动态研究: 兼论信仰的流动》,《社会》2013 年第 2 期,第 33 页。

③ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1931, p.331.

④ Howard Becker, *Systematic Sociology*, New York: John Wiley and Sons, 1932, pp. 624-628.

⑤ J.M.英格:《宗教的科学研究》,北京: 中国社会科学出版社 2009 年版,第 369—402 页。

⑥ Liston Pope, *Millhands and Preachers*, New Haven, CT: Yale University Press, 1942, pp.122-124 .

⑦ Tomas O' Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1966, p.68.

⑧ Benton Johnson, "On Church and Sect," *American Sociological Review*, 28 : 4 (1963) , pp. 539-549.

⑨ H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1929, p.19.

2000) 、教派成员社会经济地位的提高(Harrell,1967) 、成员的代际更替(Niebuhr,1929) 以及政府的管制(Lu & Lang,2010) 都会促成教派向教会转变。① 由于这些努力,"教派—教会"类型学逐渐成为宗教社会学领域最为重要的中层理论之一。一些学者基于此进行了理论建模,用更简洁的方式把"教派—教会理论"整合进一个理论模型中,从而"展现了更一般的预测和解释能力,并能为后续研究提供新的方向"。②

反观中国学界对"独立宗教"和"混合宗教"的研究,目前还停留在静态的类型学分析阶段。类型学的长处在于描述,回答"是什么"的问题,但无助于我们理解"为什么"。我们有必要向前再走一步,考察各种类型之间的转化过程,发现背后所隐藏的过程因素和变化趋势。这在一定程度上可以回应当前部分学者对"独立宗教—混合宗教"这对概念"注重宏大叙事,没有关注个体宗教行为细节"③和"没有任何历史动感"的批评。④

本文将以三一教为例,考察这一独立宗教在历史发展过程中逐渐转变为混合宗教的过程,并探讨这一转变过程背后所隐含的社会机制。基于此,本文将提炼和概括一种基于动态研究视角的"独立宗教—混合宗教"理论,试图为中国宗教社会学的自主知识体系建设做一点贡献。

一、历史流变中的三一教

三一教,又称夏教,发端于明朝嘉靖年间,至今已有四百多年的历史,当前仍然活跃在福建莆田和海外莆田籍侨民社区中。明嘉靖三十年(1551) ,出生世家大族的莆田生员林兆恩在家族的东山樵舍收徒授课,开始宣传儒释道三教合一的思想,并逐步形成以其为核心的儒学社团。随后,林兆恩一方面通过赈灾济民、治病救人、捐棺收尸等方式,参与社会救济事务;另一方面带领弟子编纂宗教经典、创建仪轨。之后,林氏门人为其建生祠,称其为三一教主,这一团体也逐步从儒学社团转变为教派团体。⑤ 万历二十六年(1598) ,林兆恩去世,三一教随之发生分裂。以林兆珂为代表部分成员坚持社团的儒学特质,反对神化林兆恩;而以卢文辉、林至敬、张洪都、朱逢时为代表的另一部分人,则进一步强化教义、教规、仪轨建设,积极对外传教。明末清初,三一教步入顶峰,信众遍及福建全省,辐射至江浙、山东、河北、北京、江西等省市。清中期,因康熙和乾隆年间的两次禁教,三一教转入地下,莆仙以外地区的三一教活动陷入沉寂,直至清末民初才得以复苏。⑥ 此次复兴过程中,三一教渐次形成四大新兴派别:悟本堂系、函三堂系、中正阁和夏午堂系。同时,这一时期三一教跟随莆仙侨民的足迹,传播到中国台湾地区以及新加坡、马来西亚、印度尼西亚等东南亚国家。

新中国成立之初,莆田县有三一教祠 523 座,门人近 2 万,仙游县情况大致相同。⑦ "十年动乱"期

---

① Pinto,L. J. & K. E. Crow, "The Effects of Size on other Structural Attributes of Congregations within the Same Denomination", *Journal for the Scientific Study of Religion*,1982, 21, pp. 304 - 316; Stark,R. and R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000, pp.162-168; Harrell, D. E. *Emergence of the "Church of Christ" Denomination*. Lufkin,T. X. : Gospel Guardian Company, 1967; H. Richard Niebuhr,*The Social Sources of Denominationalism*,Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1929; Lu Yunfeng and Graeme Lang, "Beyond Exclusive Religions: Challenges for the Sociology of Religion in China",*Social Sciences in China*,2010,31(1), pp.198-216.

② 吴越、卢云峰:《宗教理性选择理论:经济隐喻还是理论建模?》,《开放时代》2022 年第 1 期,第 166 页。

③ 李华伟:《论杨庆堃对"民间信仰"与"弥散型宗教"的研究:贡献、问题与超越》,陈进国编:《宗教人类学》第 6 辑,北京:社会科学文献出版社 2015 年版,第 89—110 页。

④ 范丽珠、李向平、周越、陈进国、郑筱筠:《对话民间信仰与弥散性宗教》,《世界宗教文化》2013 年第 6 期,第 31 页。

⑤ 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海:上海人民出版社 1992 年版,第 719—762 页。

⑥ 林国平:《林兆恩与三一教》,福州:福建人民出版社 1992 年版,第 102—160 页。

⑦ 金文亨、金立敏:《莆田宗教信仰史稿》,北京:中国文史出版社 2005 年版,第 140 页。

间，三一教再次沉寂，众多三一教祠被改为仓库或学校，大量经典被没收、销毁。改革开放后，随着宗教信仰自由政策的落实，三一教得到了迅速恢复和发展。本地门人通过协商、赎买等形式，陆续收回、翻新和扩建了大量三一教祠，各地仪式、会道、招募等活动开始恢复，门人数量快速增长。据统计，2000 年莆田市三一教祠的数量已增加到 1285 座，门人数量增长到 81540 人; 到 2012 年，三一教祠增加到 1545 座，门人增长到 13 万人。与此同时，三一教的合法性也逐渐得到政府主管部门的承认。1998 年，莆田市涵江区统战部批准成立涵江区三一教协会; 2006 年，莆田市民宗局、市民政局分别批准和注册成立莆田市三一教协会; 此后莆田市内的秀屿区、仙游县、北岸开发区先后成立了区县一级的三一教协会。①

二、作为独立宗教的三一教

明末清初以来，三一教主要以独立宗教的形态存在。在杨庆堃看来，独立宗教拥有独立于世俗制度的神学教义、仪式和组织。通过对历史资料的梳理，我们将会发现，明清之际的三一教在以上三点都满足独立宗教的定义。

(一) 独立的神学教义

三一教有独立的神灵体系，教主林兆恩及其弟子是这一教派的主要崇拜对象。林兆恩晚年以弥勒佛自居:“我今现补释迦佛位。龙华三会。普度人天。天地之内。天地之外。何处不是虚空。何处不是神。何处不是气。何处不是我三一教主夏午尼之金身。”②林兆恩在死后进一步被神化。三一教嫡支传人卢文辉就将林兆恩尊为“夏午尼氏道统中一三教度世大宗师”，认为他可与孔子、老子、释迦比肩。在主祭正神林兆恩之外，还有作为配祭神祇的教主四大亲传弟子: 卢文辉、林至敬、朱逢时、张洪都，合称“四配”。

在教义上，三一教为信徒描绘了一条阶梯向上的救赎道路。林兆恩的嫡传弟子卢文辉在为教派经典《三教正宗统论》作序时言明，“心身性命之要道也，三纲五常之至德也，士农工商之常业也”。③ 三一教信徒的基本救赎法门是: 先立本，在日常生活中遵行儒家伦理，保持四民身份从事生产; 再入门，修习九序心法(一种内丹术); 最终达到超脱形骸、虚空粉碎的极则状态。三一教要求信徒向内超越，追求自我救赎，从而避免与世俗政权相冲突。

三一教也强调三教合一的理念。三一教虽然以儒学为宗，林兆恩之后并不完全排斥佛教和道教以及民间信仰。卢文辉的《龙华三教忏文》吸收了佛教的“八正道”和“五戒”等宗教戒律，朱逢时的《心海真经》恢复了佛教的业报轮回、天堂地狱等观念。④ 这种综摄性的教义，使得三一教在遭遇康熙年间的禁教时，能托庇于其他信仰，无所顾忌地将教主林兆恩的形象，改造为官方许可的玉皇大帝或文昌帝君。⑤ 这一理念也间接为三一教后来的复兴提供了支持。清末民初时期，三一教复兴的两支重要力量，涵江的悟本派创立者陈智达和仙游的夏午堂体系创立者杨通化，都曾受到佛教的点拨，才开启了各自的弘教事业。⑥

(二) 独立的科仪体系

三一教的科仪主要模仿道教。万历四十四年(1616)，陈衷瑜在《三教龙华醮祷仪文引》中做了详细的说明:“我三教嫡传卢夫子……命瑜曰:‘正教久湮，而末流之失滋其。今三氏之教，我教主既合之矣。

① 本文资料主要来自第二作者，他在 2022—2024 年间对福建莆田、仙游以及新加坡、马来西亚的众多三一教组织进行了长达 10 个月的田野调查，资料来自调查过程中搜集的访谈材料、宗教碑铭、科仪文本和教义典籍。

② 林兆恩:《本体经》，内部资料，莆田市三一教协会 2021 年刊印。

③ 林兆恩:《林子三教正宗统论》，北京: 宗教文化出版社 2016 年版，第 1 页。

④ 林国平:《林兆恩与三一教》，福州: 福建人民出版社 1992 年版，第 124—125 页。

⑤ 林国平:《林兆恩与三一教》，第 135 页。

⑥ 李志鸿:《晚清民国三一教与民间社会》，《世界宗教文化》2022 年第 2 期，第 164—171 页。

而在祠祀，醮祷之典，亦其一事之不可缺也。’” “瑜不敢辞，敬搜三氏遗典，辑而订之，命曰《三教龙华醮祷仪文》，诸如祝圣、延龄、谢恩、祈福、庆赞、忏悔、净斋，其通用也。”①至清末民初，莆田涵江悟本派又形成了区别于陈氏科仪的“悟本文道”仪式。武道内部又根据派别有三一派和明夏派之分。按照性质和目的不同，三一教常用的武道科仪有: 庆赞、兰盆普度、告竣、开光、庆印、入门、会道等仪式。其中，庆赞是庆祝教派神灵圣诞的仪式; 兰盆普度仪式则是以超度为目的带公共性的节庆仪式; 告竣是庆祝三一教祠新建、翻修或扩建完工的仪式; 开光是修补或新建神灵塑像的仪式; 庆印是立主坛师的仪式; 入门显然是指门人加入三一教的仪式，会道则是成员定期集会期间的仪式。

(三) 独立的组织架构

三一教对取得门人信徒的身份资格，有一套严格的程序。陈衷瑜于清顺治甲申年(1644) 所著《陈子会规》就提出，入门者须先立本，即“品行端正”以及具有四民之一的“恒业”，之后再得到“掌教”认可和三位门人推荐。为了便于信徒团体的内部管理，三一教在历史上也形成了自己的教阶制度。陈衷瑜的《三教龙华法戒箴规》中提到，三一教祠一般以主坛师和道长为首，另有护法护道若干，并对两者的职责分工作了简述，主坛负责仪式并与神沟通，道长负责九序心法和治病。除此以外，三一教还会每月定期集会，即会道制度。三一教祠供门人弟子定期举行会道集会，练习九序心法，以及举办神灵的圣诞等活动。三一教徒每月初六举行月会，目的在于督促门人一心向道，掌教在会道中检查门人的九序心法修行情况，检查个人功过数量，在定期集会的同时严格监督门人的宗教修行状况。

不仅特定地域的三一教有着严格的组织结构，跨地域、跨支派的各种三一教组织还形成了类似于家族世系的宗教网络，存在大小宗之分。自林兆恩去世后，三一教的门人弟子分到各地传教，其中“四配”中的卢文辉、林至敬在莆仙地区的传教相对成功，形成了各自的派别: 三一派与明夏派。而卢文辉是公认的嫡支传人，以莆田涵江的瑶岛祠、三一堂为核心，形成了三一派。三一派就是相对于其他派别的“大宗”，三一派第三代传人董史曾在《瑶岛三教祠记》记载“万历戊申冬，嫡传卢子选胜于荔根山之下，作祠以祀大师林子焉，故学者称之曰‘大宗’。”②他还在《三教再传陈子本行》中写到“史同陈子男秉斯，又率东山、涵江、尚阳、鳌峰、林埔等，诸祠门徒数百人，自涵江大宗祠，逢陈子灵软，归葬嵩山之东”。③这两段材料表明，三一派的嫡支地位和瑶岛祠的大宗地位，得到了当时三一教门人弟子的认可。换言之，彼时三一教内部有一种基于大小宗关系形成的组织网络。不过，三一教这种从家族世系祭祀制度中发展而来的组织架构，赋予单个三一教祠极大的自主权，作为“大宗祠”只发挥教派的“圣地”象征作用，不同三一教祠之间并不具有强制性的上下隶属关系。

总体而言，尽管三一教的成员与理念仍然与世俗社会有着千丝万缕的联系，但无论是独立的神灵体系与教义理念、科仪体系，还是教派内部严格的组织架构、教派间复杂的大小宗关系网络，我们都可以认为三一教是一个不折不扣的独立宗教。

三、从独立宗教向混合宗教的转型

杨庆堃认为，混合宗教的神学、仪式和组织与世俗制度的观念和结构密切地融合在一起，成为一个必要的组成部分。基于对文献资料和田野调查的梳理，对照杨庆堃关于混合宗教的描述，我们发现三一教在与地方社会漫长的历史互动过程中，特别是受到不同时期的政府管制后，已逐渐淡化其作为教派的独立性，与世俗制度发生混合，具体表现为: 与家庭、宗族混合，与村庄、社区混合，与商业会馆等社会团

---

① 陈衷瑜:《三教龙华法戒箴规》，民国十五年，转引自林国平:《三一教武道仪式调查与研究》，未刊，2015 年，第 252 页。

② 郑振满、丁荷生:《福建宗教碑铭汇编·兴化府分册》，福州: 福建人民出版社 1995 年版，第 209 页。

③ 卢文辉编:《林子本行实录》，北京: 宗教文化出版社 2019 年版，第 211 页。

体混合。

(一) 与家庭、宗族的混合

在历史发展过程中,三一教不断调适自身教义、仪式,为家庭、宗族提供宗教服务,维系这些世俗制度的继替。首先,三一教创制了一整套的宗教科仪,帮助人们在生命周期的不同阶段应对家庭变动带来的问题。例如少年在举行冠礼前,三一教有帮助儿童祛除关煞,确保其长大成人的过关仪式。又如结婚生子时,三一教有为新人专设的婚缘符箓和祈求花枝育男童的分花仪式。当家里有非正常死亡的亲人时,三一教也有将魂灵从地府解救出来的转藏仪式。甚至随着时代的变迁,三一教开始允许弟子将三代以内的祖先牌位请到三一教祠中,接受四时祭拜。以莆田涵江的悟本派为例,有专门的薦(荐) 祖仪式:“凡道友入教后各家各户上三代祖先,迁入祠堂登记造册,‘合会’供奉各家各户‘三代祖’,接受堂祠四时祭拜。”①当家庭成员在处理家庭生活中遭遇的各种问题时,在三一教祠中也有各种常备的三一教主宝签、筊杯、符箓,为他们提供各种宗教方案。

其次,除了家庭之外,三一教也混合到宗族制度之中。三一教与宗族制度的混合表现形式为: 宗族祖先牌位进入三一教祠。福建宗族在发展过程中,往往重视宗祠、族产、族谱、族学等事项,家族寺庙的修建就是其中的关键一项。例如很多宗族会将祖先牌位请入早已修建好的三一教祠,使寺庙具有祠堂的性质。历史上惠安北部十三都的陈氏家族和莆田的戴氏家族,都建有族庙性质的三一教祠。② 三一教与宗族的深度混合,也使某些宗族成为三一教中的重要信徒群体。例如在仙游县枫亭镇的养中堂,该三一教祠的教主神位原来在毛氏族人家中,20 世纪 80 年代被迁入新建的一所具有宗族性质的三一教祠之中。毛氏家族的三代人都信奉三一教,该家族的第二代信徒在道脉上继承自夏午堂体系。因此,毛氏家族后来新建的三一教祠就顺理成章地融入夏午堂体系这个派别网络之中。相应地,毛氏家族成员也被推为仙游县三一教徒的代表,参与了收回东山祖祠、创立仙游县三一教协会等重要活动。

(二) 与村庄、社区的混合

三一教与村庄、社区相互混合的过程,也是教派神灵向地域保护神转变的过程。为了让三一教主更好地融入地方的神灵体系,各地的三一教祠将林兆恩的成道日(正月十四) 、圣诞日(七月十六) 和兰盆普度节(十月二十三) 与传统的上元节(元宵节) 、中元节、下元节相嵌套。由于三一教的仪式专家都是兼职的,将林兆恩成道日与元宵节相结合,有利于将三一教的仪式服务纳入到莆田地区的绕境巡游制度。明初,闽南地区因军事目的建立了一种基层行政区划制度: 铺境制度。③ 后来,这一制度被民间挪用为一种地域保护神的崇拜制度,在莆田市则表现为境社宫庙的地域保护神崇拜。据郑振满对莆田江口平原的调查,“凡属社、庙并存的村落称为‘境’,意指某一社、庙的管辖范围,亦即绕境巡游的‘境’”。④ 莆仙地区的社区性宫庙,全年有两项重要的社区庆典活动,即元宵节游神巡境、宫庙神灵的圣诞,部分宫庙还会举行保安节。这些社区庆典会在元宵节期间选出下一年度“作福”(组织庆典) 的社区成员。三一教通过为元宵节的庆典提供仪式服务,嵌入这一社区制度之中。例如,仙游榜头的坝下村有一座名为珠光书院的三一教祠和一座名为龙兴宫的宫庙,宫庙主祀保护神金大人。据丁荷生(Kenneth Dean) 调查,该村流传着一个传说,三一教祠的仪式专家在斗法中战胜了金大人,所以由该三一教祠负责整个村子元宵节的仪式活动。⑤

---

① 许良生编:《真本堂史记》,内部资料,真本堂董事会 2020 年刊印,第 106、113 页。

② 陈支平:《近五百年来福建的家族社会与文化》,北京: 中国人民大学出版社 2011 年版,第 138—139 页。

③ Mingming Wang, Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian, *Late Imperial China*, Volume 16, Number 1, June 1995, pp. 33-78.

④ 郑振满:《神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证》,《史林》1995 年第 1 期,第 33—47、111 页。

⑤ Kenneth Dean, *Lord of the Three in One—the Spread of a Cult in Southeast China*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998, pp.238-239.

进一步地，三一教中的配祀神灵张洪都，已转化为莆田西洪村的地域保护神。作为三一教"四配"之一的张洪都，在他的家乡莆田黄石镇西洪村，就是以社区保护神的形象被当地村民所熟知。丁荷生发现，西洪村流行一个关于张洪都的传说"清朝时，村民无力交税，贪婪的县令要派兵烧毁了村庄。……当他们开始拆毁三一教祠前的院子时，他们发现了张洪都在一块砖头下埋着的一张符咒。这张符咒立即飞上天，刮起了大风，下起了暴雨。士兵们惊慌失措地逃走了，而村子也得救了。"①这表明，张洪都已经成为西洪村应对朝廷催征的村庄保护神，随着张洪都从教派神灵转变为社区神祇，供奉他的玉溪祠(三一教祠)也就成为当地社区的宫庙。

(三) 与会馆的混合

三一教也常常与各地兴化籍士商修建的会馆相互混合。会馆多为同籍士商出资建造，承担着同乡联谊的功能，也能成为同乡往来暂住的客舍。目前，兴安(莆田旧称"兴安州""兴化")会馆主要集中在台湾地区和东南亚等地，成为兴化人同乡同业联谊的聚会场所。与兴化人一起迁移的，自然也有生长于莆仙地区的三一教信仰，因此三一教也被带到中国台湾省，以及马来西亚、印度尼西亚、新加坡等地，逐渐与兴化人所建的兴安会馆混合在一起。

兴安会馆中的三一教神灵，常常是兴化人漂泊他乡时信奉的乡土神或商业神。台北兴安会馆中的三一教主，就有凝聚同乡的作用。作为台北市莆仙同乡会的驻地，台北兴安会馆供奉着兴化人信仰的各种神灵：妈祖、五皇大帝、三一教主，会馆内也有一座名为养兴堂的三一教祠。馆中的三一教信徒以莆仙人为主，科仪往往也以兴化方言(莆仙话)呈现，负责管理的董事会常常会排斥非兴化籍的人进入。②除了凝聚同乡，三一教神灵有时也成为兴化籍商人信奉的行业神。以马六甲的甲兴安会馆为例，会馆中设有妈祖、三一教主、卓真人、济公活佛和福德正神五位神祇，但不同神祇的信奉群体也有所不同。该会馆成立之初，会员之间已自行以行业类聚彼此，分为捕鱼兴化人和经商兴化人两股力量。经商兴化人非常推崇三一教主，捕鱼兴化人更重视卓真人。③ 在这种背景下，三一教主就更多地成为保障兴化商人财运的商业神。

当然，兴安会馆与三一教的混合，也为后者的维持、运作提供了充分的经济和人力保障。一般依附于当地兴安会馆的三一教祠，都能借助兴化群体较强的经济实力和人力资源，实现管理和运作上的独立性和乡土性。但对于缺乏兴安会馆支持的三一教祠而言，为了保持正常运作，就必须向其他籍贯侨民开放，以笔者调研的新加坡天性祠和槟城玉山祠为例，其管理层和信徒群体已向其他籍贯侨民开放。只有极少数历史悠久、积淀深厚的三一教祠在不依附于会馆组织的同时，仍能保持某种兴化特色，如吉隆坡的三教堂和巴生港的珠兴祠、宗孔堂。

四、动态视角下影响三一教转型的因素

基于上述案例，我们已经看到三一教从一种独立宗教逐渐与家庭、宗族、村庄、社区、会馆等世俗制度混合到一起，越来越具有混合宗教的特征。接下来，根据前文提到的基于类型学的动态分析视角，我们将尝试探析导致三一教嬗变的影响因素：传统政府管制，组织建构的多缘性。

(一) 传统政府管制

历史上教派组织常常利用末世论和天命信仰来动员民众反抗世俗统治。因此朝廷针对有组织的宗教活动，建立了一套较为严格的管制政策。传统政府管制影响了教派组织的诸多方面：教派领导人的有

① Kenneth Dean, *Lord of the Three in One—the Spread of a Cult in Southeast China*, pp.118-119.

② 石沧金：《从保守走向开放，从传统走向变异——马来西亚华人的三一教信仰考察》，《世界宗教研究》2012 年第 6 期，第 84—92 页。

③ 李金芝：《马六甲兴化社团的角色及其功能之研究(1945—2000)》，拉曼大学硕士学位论文，2011 年，第 83 页。

序继承、稳定组织网络的建立、专业化神职人员的培养和招募;①这种情况也发生在三一教中。历史上,清政府曾对三一教进行了两次大规模的查禁,极大地影响了三一教在组织体系和教义经典的维系与传承。

在查禁中,传统三一教的派系网络遭到摧毁。康熙五十五年(1716),莆田县朱昆案引发了全郡的捣毁三一教祠运动。不少三一教祠为避免厄运,更名为书院,托名奉祀玉皇、文昌等其他神灵,才得以保全。但是,三一教各个分支派系之间的信仰网络则遭到破坏。如上文所说,三一教中有大小宗之分,卢文辉所创建的三一派便是公认的大宗。但从现有的记录看,三一派也只传承了卢文辉、陈衷瑜、董史三代。我们推测,三一派作为嫡支,其组织体系在清中期的禁教中受到官府的重点打击,导致了传承的断绝。失去嫡支或大宗后,三一教失去了名义上的正统派别,各地三一教祠只能"自行其是",孤立活动的各地三一教祠要独自面对各种生存问题开展教务,只能以更加在地化的宗教服务获得周围民众的支持。

除了组织网络的坍塌,查禁也为三一教的教派经典带来传承危机。乾隆五十三年(1788)朝廷主持编修《四库全书》时,下令全面焚毁教派经典,这严重破坏了三一教的经典和仪式文本。由于三一教最重要的经典、教规、科仪文本基本都出自三一派,例如《三教正宗统论》《龙华三会忏文》等;因此朝廷对三一派的打压,也使三一教的神学教义失去了独立演进的可能。自此,三一教经典的大规模印制不再可能,宗教知识的传承被限于小范围的群体内。例如,莆田三一教的教派经典和仪式文本,就被各个神职家族垄断。当然,宗教经典和仪式文本的相对匮乏,也使各地三一教祠开始更加自由地阐释教派经典和改造科仪,以贴近各地信徒和民众的需求。

(二)组织建构的多缘性

三一教之所以能顺利与各种世俗制度相混合,也是因为它在初创阶段,往往依靠地缘、血缘、业缘来发展独立的宗教组织。在政府管制的压力下,这些关系网络后来成为三一教与其他世俗制度互动、融合的基础。

血缘纽带,是早期三一教确保秘密传教的关键,后来它也成为三一教与家族、宗族相混合的关系基础。早期三一教要求信徒在受领九序心法时,需要起誓和严格保密,否则将受到天罚。如《受领心法启》要求"三教门人所受心法虽家中至亲,亦不敢私以告人,如背师违规,妄授非人者,遭于天雷霹雳,随无间地狱,永无出期,以此具启一纸,当空焚告,不胜悚慄屏营之至"。② 虽然教规不允许向"至亲"传教,但早期传教者为了保守秘密,又恐所传非人,往往会将心法传授给家庭成员,尤其是男性亲属,所以经常会有父子相传的情况,例如四配之一的张洪都父子,三传之一的董史父子。家庭内部传教时,常常以家宅充当三一教祠,甚至基于血缘纽带形成一个以宗族为单位的信徒团体:如"林鸣梧等建祠于奉谷林宅"③,"崇祯某年华如舍其宅,以祭祀大师林子"④。

地缘纽带,是三一教信徒获取入门资格的必备条件,后来也成为三一教融入村庄和社区的关键。三一教入门者需要经"三人以上介绍"和"必经掌教认可",因此入门者受制于社会关系,多皈信自己所在的村庄、社区的三一教祠。当入门者有不正当行为时,介绍人有规劝的义务,经规劝还不改正的,则有"斥退"的权利。因此三一教门人与介绍人有一种较强的身份隶属关系。早期的传教者往往在各自家乡建立三一教祠,以此为基础向周边村庄传教和吸纳信徒,形成一个以地缘纽带为基础的信徒团体。如"四配"中的张洪都、林至敬、朱逢时,都是如此。同样的,当三一教随着兴化人向全国各地或海外迁移,

① Yunfeng Lu, Graeme Lang, "Impact of the State on the Evolution of a Sect", *Sociology of Religion*, 2006, 67 : 3 pp.249-270.

② 林至敬:《夏教真明传心法》,内部资料,东山祖祠、埭里应林堂2022年重刊,第19页。

③ 卢文辉编:《林子本行实录》,北京:宗教文化出版社2019年版,第98页。

④ 董史:《东山集草》卷一,内部资料,许仕扬、陈兆铮校,1982年重刊,第36页。

外部环境迫使其只能“抱团取暖”，特别是对于下南洋的兴化籍信徒而言，同籍贯同语言自然会把三一教这种通过方言演绎的信仰，作为凝聚同乡、发展同业的重要纽带。

早期，三一教依靠内部的师徒纽带来凝聚关系，后来在与兴安会馆等世俗组织混合后，业缘纽带逐渐取代了这种秘密的师徒纽带，推动了兴化籍商人群体的发展。三一教起初属于儒家社团，所以早期的传教者和信徒以儒生居多，部分传教者效仿教主林兆恩，通过讲学方式收纳弟子，先建立师徒关系再行建祠传教，逐步形成一个以传教者为中心，以师徒关系为纽带的同业者群体。如董史在《祭念豁林生文》所说 “乙未秋，承壶南陈夫子以倡明大道于东山，子率其交游宗族子弟接踵而问道，于是门墙日盛，皆子羽翼之力。”①或是真懒在《金陵中一堂行实》中记录 “万历丙辰，陈标至金陵与诸当道士庶讲学，辩论不屈，四方问者，莫不悦服。寓止三年，建宁门人进士陈国重籥请归武夷，建祠居焉。”②这种师徒网络在多次查禁压力下遭到破坏，但教派在混入世俗组织后完全可以创造新的关系纽带，例如业缘。兴安会馆中的兴化籍商人，正是通过崇奉三一教主来维系商人群体内部的规范，借以区分竞争对手，满足其同乡同业垄断经营的诉求。

总体而言，早期更具独立性的三一教虽然与世俗社会保持较强的张力，但是在传教、入门和授徒等方面都依靠特定的世俗关系纽带，通过父子相传、熟人介绍入门、师徒相授等方式维系三一教的存续和发展。但是在朝廷管制的压力下，三一教势必要放弃自身神学、教义和组织架构的独立性，要么依靠既有的血缘、地缘关系融入各种亲属、地域制度，要么抛弃既有的师徒纽带，凭借商人群体的业缘关系来维系，促进三一教与兴安会馆的混合。

结论和讨论

杨庆堃在《中国社会中的宗教》一书中，从宏观视角考察了传统中国的政教互动关系，并基于这一关系的变化对中国历史作了分期。他认为原始宗教在结构功能上存在一次明显的变化，即从独立宗教向混合宗教转变。③ 杨氏受资料的限制，只能将原始宗教的衰落或转变，简单地归因于“理性主义的兴起不断对其神秘性进行质疑”或者“巫师无法显示巫术的权威”。④ 而本文以历史跨度更短、时间更近、范围更小的三一教为对象，更多地从微观视角探析这一教派从独立宗教向混合宗教转变的过程和原因。

三一教作为一种独立宗教，其在神学、仪式和组织三个方面都表现出一种弱排他性。在神学教义上，三一教并不排斥世俗社会的道德观念，反而将儒家的纲常伦理视作“孔门心法”，将“立本”作为信徒修行的第一步。同时，三一教又主张“在世出世”，要求信徒将士农工商之一，作为长期从事的职业，反对释道两教不事生产的避世修行。仅仅在“心身性命”的修行上，将九序心法作为一种内部的修行法门秘不外传。在科仪方面，三一教虽然广泛吸收儒释道三教形成了自己独立的仪式，例如，蕴含目莲救母意涵的兰盆普度，涉及民间报天地之恩的谢天地祭祀等等。但其创制科仪的目的，更多在于推动个人的德行修养，以求达到修禳修德、教化社会的目的。在组织结构方面，三一教虽然存在严格的教阶和会道制度，不同派别之间存在拟亲属的大小宗关系，但实际上不同的三一教祠之间并不存在明显的隶属关系。比如以东山祖祠为核心的三一教，在各个派别内部又有自己的祖祠，如三一派的卢子祖祠、洪都派的玉溪祖祠。教派成员虽有独立的宗教身份，但其先天的世俗身份(血缘、地缘或业缘) 也在三一教的发展中起到重要作用。

---

① 董史:《东山集草》卷二，第 14 页。

② 真懒:《金陵中一堂行实》，夏天编:《洪都记忆——西洪张洪都》，成都: 四川美术出版社 2018 年版，第 102 页。

③ 邵铁峰:《从杨庆堃看混合宗教的组织》，《世界宗教研究》2021 年第 6 期，第 47 页。

④ 杨庆堃:《中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》(修订版) ，范丽珠译，成都: 四川人民出版社 2016 年版，第 263 页。

从独立宗教向混合宗教转变过程中,三一教独立性的强弱很大程度上受到政府管制的影响:清中期之前相对的弱管制导致三一教的独立性大大增加;清中期严厉的禁教政策导致其独立性减弱;民国时期宗教政策的放松又使得它独立性增加。在政府管制的背景下,单个三教祠为谋求生存,不断发展或改造自身的关系网络,积极与家庭、宗族、村庄、社区或商业会馆等世俗组织或制度混合,其中的诸多神灵也从教派神灵转变为宗族保护神、地域保护神、商业行会神等神灵;三一教也因此具备了越来越多的混合宗教的特征。这种不停在独立与混合之间的摇摆为我们建构“独立宗教一混合宗教”中层理论提供了绝佳的案例。

综上所述,本文以三一教为例探讨了独立宗教向混合宗教的转变,并尝试探讨了这一类型变化背后的原因,为建构独立—混合宗教的本土宗教变迁理论,进行了初步探索。① 至于影响三一教变迁的因素,是否适用于其他民间宗教,还有待进一步的论证。而杨庆堃提到的独立宗教的其他类型,如佛教、道教和职业术士和巫师,是否也存在向混合宗教类型转化的可能,以及混合宗教是否存在向独立宗教转变的情况,则有待下一步的观察和探究。

Constructing a Theory of “Institutional Religion—Diffused Religion”——A Case Study of the Three-in-One Sect

Lu Yunfeng[1,2], Huang Xingyao[2]

(1. *School of Sociology*, *Guizhou Minzu University*, *Guiyang* 550025, *China*, 2. *Department of Sociology*, *Peking University*, *Bejing* 100871, *China*)

Abstract: The concepts of “institutional religion” and “diffused religion,” proposed by C.K. Yang, are foundational in the analysis of Chinese religion. Previous discussions on them have largely centered on the typological analysis. Drawing on the development of the sect-church theory, this study aims to shift the perspectives from a static one to a dynamic approach. We propose a middle-range theory of “institutional-diffused religion” by probing the evolution of the Three-in-One sect (Sanyi Jiao). In its early stages, the sect exhibited distinctive characteristics of an institutional religion in terms of its theology, ritual, and organization. However, as state regulation intensified during the Qing dynasties, the sect became more and more diffused by means of integrating into secular institutions such as family and Chinese lineage, village communities, and merchant guilds. The transformation shows that, just like sects would evolve into churches in Western societies, in China, there exists a trend of institutional religion developing into diffused religion. Investigation of this trend can elevate the research of “institutional-diffused religion” from a typological analysis into a middle-range theory rooted in the Chinese context.

Key words: institutional religion; diffused religion; Three-in-One Sect; typology; middle-range theory

(责任编辑 管 琴)

① 同样的情况,我们也在其他学者对其他民间宗教的田野调查中发现。例如,欧大年(Overmyer)等对河北定县韩祖庙的考察,发现弘阳教派创始人(韩飘高)是以当地社区保护神的面貌存在的。(Daniel L. Overmyer, *Local Religion in North China in the Twentieth Century The Structure and Organization of Community Rituals and Beliefs*, Brill, 2009, pp.181);杜博思(T.D. DuBois)对河北沧州的天地门和太上门的考察,发现教派仪式深刻地嵌入社区和个人的宗教生活之中,教派的仪式专家作为社区的道德权威和承载着与社区有关的宗教知识,负责了社区的年度仪式以及偶尔的祈雨、祈福、丧礼等仪式。(T. D. Dubois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*, University of Hawai'i Press, 2005, pp.152-153)